ПЕРВАЯ БУДДИЙСКАЯ ВЫСТАВКА В ПЕТЕРБУРГЕ

БУДДИЗМ

в Тибете и Монголии

Лекция профессора Б. Я. Владимирцова

читанная 31 сентября 1919 года

Издание Отдела по делам Музеев и охране памятников
Искусства и Старины

ПЕТЕРБУРГ • 1919

БУДДИЗМ

в Тибете и Монголии

Лекция профессора Б. Я. Владимирцова

читанная 31 сентября 1919 года

Издание Отдела по делам Музеев и охране памятников
Искусства и Старины

ПЕТЕРБУРГ • 1919

12-я Государственная Типография
В. О. 9 л. 12.

Буддизм
в Тибете и Монголии.

С понятием „тибетско-монгольский буддизм“, „ламаизм“ обычно связывается представление, как о новой, извращенной форме буддизма. Очень часто, даже в специальных сочинениях, высказывается мнение о том, что буддизм, чистый, философский буддизм, после того, как был принят „полудикими“ ордами тибетских и монгольских плоскогорий, изменился настолько, настолько далеко ушел от учения царевича Сиддарты—отшельника Готамы, что теперь эту новую религию

вряд-ли даже можно назвать буддизмом. И на первый, поверхностный взгляд такое мнение, кажется, находит себе много подтверждений. Действительно, нам рассказывают о главе буддийской церкви в Тибете, Далай-ламе, этом буддийском папе, живущем в великолепном дворце, в таинственной Лхасе, нам описывают пышные буддийские богослужения, процессии, разные обряды и жертвы в огромных монастырях, где блистают раззолоченные крыши храмов, где живут монахи-феодалы, разодетые в шелковые ткани. Мы знаем о странных обрядах современных ламаитов, так напоминающих волхвование, колдовство; мы видим „молельные машины", жертвоприношения разным духам. Но это еще не все: мы знаем также, что Далай-лама, Ургинский хутухта, эти буддийские монахи, являются не только духовными главами, но и светскими правителями, носят титул, как например Ургинский геген,—хана. Можно-ли, казалось бы, дальше уйти от возвышенного учения великого индийского мыслителя? И объяснение этому упадку

буддизма находится, повидимому, легко. Да по иному и быть не могло: философская, возвышенная религия, возникшая в культурной среде арийской расы, непременно должна была исказиться до неузнаваемости, попав к полудиким, отчасти кочевым народам центральной Азии.

Однако, от этого взгляда необходимо будет немедленно же отказаться, как только мы поближе познакомимся с буддизмом в Тибете и Монголии, как только начнем судить о нем по всей совокупности фактов религиозной жизни этих стран, а не по тем или другим случайным и местным проявлениям культа, местным обычаям и народным суевериям.

Как и всякое мировое учение, как и всякое гениальное произведение, буддизм, живя, переходя от одного поколения к другому, от одной страны к другой, оставаясь все тем же, по разному принимался своими последователями; по разному то выдвигалась, то отходила на задний план та или другая его сторона. В промежутке между VI и XI веком нашей эры буддизм был уже широко

распространен в Индии и отчасти в других странах, и в то время в нем уже определялось и определилось течение, называемое Махаяной, т. е. „Великой Колесницей“. Это была одна из форм буддизма, выдвигавшая на первый план на пути к спасению „бодисатство“, открывавшая более широкие, универсальные, более захватывающие сердца способы выхода из этого коловорота жизни. Махаяна характеризуется еще в своих главных течениях тем, что подчеркивает, оттеняет тождество *нирваны* и *сансары*, эмпирического и истинно-сущего; а истинно-сущее рассматривается в ней, как единое начало всех элементов сознательной жизни. В этом не было никакого извращения учения древних буддистов. Но буддизм в то время был уже, повторяем, широко распространенной религией, стал религией народных масс, и в нем возникли параллельно с философским учением Махаяны мистические стремления, возник культ, удовлетворявший религиозным потребностям широких масс. Благодаря совместной жизни с разными брах-

манистическими учениями и сектами, стали возникать стремления сблизить буддизм с брахманизмом, что делалось особенно легко, раз стали возникать мистические школы с практикой мистицизма; а на низах, в простонародной среде, незаметно переходили к колдовству, волхвованию.

Вот в это-то время, в VII веке нашей эры, буддизм и проникает на север за Гималаи в Тибет, где царил тогда могущественный государь Срон-цзан-гам-по. Его министр Тонми Самбода едет в Индию для изучения санскрита и буддийской науки, изобретает изумительное по своей приспособленности к „односложному“ языку национальное тибетское письмо и кладет начало тибетскому литературному языку и национальной литературе. Затем, в IX веке, при царях Тисрон-дебцзане и Ралпачане, в Тибет приезжают из Индии выдающиеся учителя и деятели буддийской церкви, напр. Шантиракшита, волхв Падма-Самбава, на тибетский язык переводятся с санскритского буддийские книги, возникают в Тибете

первые буддийские монастыри. Проникает буддизм в Тибет в том виде, в каком он был распространен в Индии; проникают и находят себе благоприятные условия для развития и философские махаянистические учения и мистические; вместе с книгами, содержащими слова Будды, и научными трактатами распространяется и практика мистицизма и волхвования. Из посетивших в ту пору Тибет и распространявших буддизм особенно яркой личностью был Падма-Самбава. К сожалению подробности его сказочной биографии далеко еще не изучены вполне, не изучены и особенности его учения. Мы можем сказать только, что этот буддийский проповедник, мистик и волшебник, нашел себе в Тибете самую благодатную почву для посева учения, которое не довольствуется прежними средствами для достижения спасения, но ищет его в мистическом единении с могучими, сверхъестественными силами, в обретении путем чар и волхвований волшебной силы, посева учения, который потом дал, как увидим, пышные ростки.

Наконец, в XI веке, после временного упадка и гонения при царе Ланг-Дарма, буддизм в Тибете возрождается с особой силой при содействии знаменитого индийского учителя и писателя Джо-бо Атиша и его учеников-тибетцев, например Бром-стон. Атиша был представителем течения Махаяны, допускавшего, наравне с философскими рассуждениями, изучением литературы, устремлением на путь бодисатвы, и мистический тантризм, т. е. способ достижения, способ более скорый, „совершенный", спасения путем мистического единения с Буддами, бодисатвами, с женскими ипостасями бодисатв — с их женственной силой, путем обретения мистической, волшебной способности побеждать закон причинности, для чего необходимы заклинания и колдовство. Вместе с тем Атиша обращал особое внимание на этику, этику буддийского монашества. В результате его деятельности в Тибете образовалась новая особая школа, или секта, можно называть как угодно, которая значительно отличалась от бывшей до того секты последователей Падма-Сам-

бавы, в особенности своим аскетизмом, строгими правилами монашеской жизни в духе первоначальной буддийской общины. Атиша является, повидимому, центральной фигурой тибетского буддизма; хотя основанная им секта ка-дам-па не получила очень широкого распространения и впоследствии исчезла, тем не менее значение как самой школы, так и ее основателя оказалось выдающимся в истории тибетско-монгольского буддизма. Сами ламаиты высоко чтут учителя Атиша, приравнивают его к великому основателю буддизма, называя его вторым Буддой. Действительно, Джо-бо Атиша представляет собой как-бы зародыш почти всего развившегося впоследствии тибетского буддизма. Помимо того, что разные школы и секты ламаизма восходят к Атиша, этот индийский ученый делается прототипом того особого направления Махаяны, которое стало чрезвычайно распространенным в Тибете и Монголии, таким характерным для этих стран. Атиша с одной стороны критический философ, строящий свою систему на теории

познания; он строгий аскет, не допускающий частной собственности в монастыре; его идеал на пути спасения—милосердный бодисатва, безвозвратно отдающий себя на служение всем живым существам, отказывающийся ради этого даже от нирваны; и вместе с тем Атиша тантрист, признающий, как способ достижения спасения, не только мистическое созерцание и экстаз, но и мистическое общение с сверхъестественными силами путем мистических формул и чар.

Быстрому распространению буддизма в Тибете способствовала помощь, оказанная ему светской властью. А тибетское царство в ту пору настолько окрепло, что могло даже поддерживать принятую новую религию и за границей, например в Восточном Туркестане. Но, конечно, никакая государственная власть не могла бы распространить новой веры так скоро, если бы не оказалось подходящей почвы для восприятия новых идей в самом обществе. Старая религия тибетцев, бон-по, которую многие исследователи склонны считать за первобытное шаманство, и которую восточные

авторы отожествляют с даосизмом, перестала уже удовлетворять потребностям даровитого тибетского народа, склонного к мистицизму, а государственная жизнь с феодализмом с одной стороны требовала более или менее образованных лиц, с другой стороны создавала класс людей, могущих отдавать себя всецело умственному труду.

До нас дошло одно изумительно интересное сочинение, открывающее перед нами картину интимной, повседневной жизни южного Тибета в XI веке, обнаруживающее перед нами душу человека той дальней эпохи. Это сочинение, написанное, кстати сказать, живым и простым, даже простонародным, и в то же время поэтическим языком, открывает нам этот далекий, затерявшийся в Гималайских горах, мирок, где тогда, в XI веке, человеческая мысль искала смысла жизни, не довольствуясь старыми формами, и находила его в экстазе мистического созерцания. Я говорю об автобиографии поэта-отшельника Миларайбы, этого буддийского Фауста, только ставшего под конец буддийским Франциском Ассизским. От Мила-

райбы дошел до нас и его сборник гимнов-песнопений, перемешанный с рассказами о разных эпизодах его скитальческой жизни, послуживших поводом для поэта пропеть тот или другой из своих знаменитых гимнов. Буддийский поэт и гимны свои сочинял на простом, понятном и доступном всем языке; в них, часто достигавших большой поэтической красоты, Миларайба воспевал пустоту всего мирского, воспевал созерцательную жизнь горного отшельника, призывал в трогательных образах любить все сущее, в простых словах излагая основы буддизма, его философии и этики. В гимнах Миларайбы все оживает и одушевляется; он обращается со словами кроткого учения Будды и к людям, и к зверям; горы, леса, скалы и долины наполняются духами, добрыми и злыми, к которым Миларайба тоже несет песнопения о том, что нет ничего вечного, что все минует, что в каждой встрече заложена уже разлука, все любящие разлучатся, что этот мир явлений, как и истинно сущее, пусты. Гимны Миларайбы, как и его увлекательная автобиогра-

фия, подобную которой трудно отыскать в другой средневековой литературе, хорошо рисуют нам этого буддийского поэта, как яркую, оригинальную личность, пришедшую к познанию истины через ряд страданий, принявшую учение о „Пустоте", после того, как ею был пройден путь страстных увлечений волшебством, дающим сладость мести. Гимны Миларайбы и его автобиография получили самое широкое распространение и до сих пор являются любимыми народными произведениями в Тибете; до сих пор гимны его распеваются там везде и всюду; бродячие певцы расставляют на людных местах картины с изображениями различных эпизодов жизни поэта и поют соответствующие гимны; в монастырях ставят народные театральные представления, тоже заимствованные из биографии Миларайбы. Его сочинения проникли и в Монголию, где распространялись и в подлиннике, и в переводе, тоже порой вызывая театральные представления, доступные простому народу. Не умерло и вообще течение, так ярко представленное Миларайбой, течение, отвер-

гавшее школьный буддизм с его схоластической философией и ставящее выше всего мистическое созерцание, экстаз.

В XI же веке появляется в Тибете еще одна секта махаянистического буддизма, на которой особенно отразились характерные черты тибетской церковной жизни: стремление к созданию стройной иерархии, даже наследственной, и организация школьного изучения буддизма и разных вспомогательных отраслей знания, например медицины. В XIII веке глава этой секты, называемой са-кья-ба, или сектой „красношапочников“, делается правителем Тибета по назначению монгольского императора Хубилая, который объявил кроме того са-кьяского иерарха главой буддийской церкви в Тибете, Монголии и Китае. Благодаря этому обстоятельству и деятельности „первых пяти великих са-кьяских лам“, секта „красношапочников“ делается господствующей в Тибете и пытается проникнуть в пограничные страны. В XIII веке буддизм, действительно, распространяется среди монголов, делается „государственной“ религией монгольского импера-

торского двора в Пекине и служилой монгольской аристократии. Но, собственно говоря, монголы еще раньше познакомились с буддизмом, еще при Чингис-хане, а может быть и ранее того.

Монгольским племенам на заре их истории пришлось столкнуться с уйгурами, народом им родственным этнически, уйгуры были народом турецкого происхождения, живущим в условиях как оседлой, так и кочевой жизни. Среди уйгуров тогда были уже распространены мировые религии, христианство, магометанство и буддизм, который особенно был силен в восточной части областей, занятых уйгурами, значит, ближайших к монголам. От них-то монголы и позаимствовали свои первые понятия о буддизме, который, хотя и не распространился тогда широко среди монгольского народа, переживавшего период необычайного национального подъема, благодаря славным победам чуть-ли не над полумиром и образованию могучей железной империи с эпически настроенным классом степной аристократии во главе, но все-таки был

принят многими. Теперь, в XIII—XIV веке эта самая военная степная аристократия вместе с представителями ханского рода переселяется из привольных степей в китайские города, перестает удовлетворяться прежними идеалами, а в религиозном отношении первобытным шаманством и, инстинктивно, из самосохранения сторонясь китайского влияния, охотно подчиняется духовному руководству тибетских лам, буддийских монахов, принимает буддизм, отвечающий ее более высоким по сравнению с прошлым духовным стремлениям, привлекающий ее пышностью своих обрядов, своей веротерпимостью к старым монгольским народным суевериям. Хотя в XIV веке появляются буддийские сочинения на монгольском языке, хотя монгольские императоры всячески поддерживают начавшееся распространение новой веры, все-таки можно думать, что в ту эпоху буддизм был принят только монгольской аристократией, главным образом той, которой пришлось жить в городах Китая и Южной Монголии. Масса же монгольская осталась, повидимому, чуждой этого религиозного течения и попреж-

нему слушала заунывные песни шаманов или молилась в несторианских храмах.

В половине и конце XIV в. секта са-кья-ба теряет свое господствующее положение; тогдашнее состояние буддизма в Тибете характеризуется изобилием разных сект и подсект, отдельных школ разных направлений, выдвигавших то те, то другие стороны Махаяны, с философско-критическими, тантрийскими и мистическо-созерцательными оттенками. Очень развилась тогда и жизнь буддийских монастырей.

В эту-то пору, в 1357 году, на севере Тибета, в провинции Амдо, в простой семье родился человек, которому было суждено сыграть самую выдающуюся роль в жизни тибетско-монгольского буддизма — Цзонкаба. Цзонкаба, став монахом, долго изучал разные системы буддизма от представителей различных сект и школ по монастырям центрального и южного Тибета. В начале XV века он основал ставший потом знаменитым, монастырь Галдан и выступил как основатель новой, названной ге-луг-па, секты, именуемой также „сектой

желтошапочников“ или просто „желтой“. Новая секта, новая школа очень быстро распространилась по всему Тибету, то вытесняя, то поглощая, как например ка-дам-па, старые секты, и сделалась безраздельно господствующей, хотя тем не менее, большинство старых сект сохранилось. Поэтому, теперь обычно, говоря о тибетско-монгольском буддизме, о ламаизме, имеют в виду именно секту ге-луг-па, с которою, кстати сказать, лучше всего и знакомы в Европе. Но, к сожалению, должны мы признаться, что изучение и этой секты, этой формы буддизма, как он вылился в учении „желтой веры“, находится лишь в самом зачаточном состоянии. Цзонкаба и его ближайшие ученики оставили обширные сочинения, касающиеся почти всех сторон буддизма и тех отделов знания, которые признаются в буддизме прикладными; но вся эта огромная литература, чрезвычайно интересная для познания не только одного ламаизма, но и буддизма вообще, остается почти совершенно неизвестной европейцам, не изученной.

Мало знакомы европейцы и с биографией самого Цзонкабы, хотя источников и пособий имеется чрезвычайно много: на тибетском и монгольском языке существуют многотомные биографии знаменитого буддиста, существует целая литература, посвященная его личности и его произведениям. Последователи секты „желтошапочников“ оказывают Цзонкабе необычайное почтение; во всех уголках мира, где только распространилось его учение, в Тибете, в монгольской гоби, в Забайкалье и Астраханских степях, в горах Тяньшаня, везде Цзонкаба чтится не только как глава, основатель нового вероисповедания, но, как могучий, совершенный и милосердный бодисатва, как третий будда.

Хвалебный гимн ему, называемый по первым словам „мигцзема“, знает наизусть каждый сколько-нибудь набожный ламаит; Цзонкаба является для них близким и видимым образом совершенства, близким заступником и утешителем, к которому может прибегать страждущее человечество. Вот почему изображения Цзонкабы в виде статуй, икон, наполняют храмы,

ступы, жилища тибетцев и монголов, вот почему носят его изображения на груди. В тяжелую минуту жизни тибетец и монгол простолюдин обращается прежде всего к „своему“ ламе, святому Цзонкабе, сколько раз на день монгол в минутном раздумье произнесет: „Лама Цзунхув!“ Ученым же монахам, испытанным в диалектике, сочинения Цзонкабы являются совершенными образцами по мысли, по форме, по языку. В начале зимы, приблизительно в первых числах декабря, ламаиты чтят день кончины своего наставника; везде и всюду, по всему пространству ламайского мира в ту ночь зажигаются светильники внутри и вне жилищ, и около самой бедной юрты, затерявшейся где-нибудь на отрогах Алтая, сияет в лютый мороз, среди мертвой тишины пустыни, яркая лампада в честь и в память великого буддиста, который не только увлек умы, но и так близко подошел к сердцам „малых сих“.

Цзонкаба, поскольку мы можем судить о нем, не был реформатором, каким его

часто представляют европейские сочинения, новатором в области теории буддийского учения или практической этики. Наоборот, он был воодушевлен, повидимому, стремлением распространить механистический буддизм в том виде, в каком он выявляется в трактатах великих учителей Индии. Поэтому Цзонкабу скорее можно назвать реставратором, его лозунг: назад к первоначальной Махаяне, назад к первоначальным учениям секты ка-дам-па, основанной великим Атиша. Но, несмотря на такие консервативные стремления своего основателя, новая секта „желтошапочников“ не могла уже превратиться в полное подобие старой секты и, хотя ее и называют „нео-ка-дам-па“ („ка-дам сар-па“), все-таки четыре века не прошли даром и, можно сказать, Цзонкаба стал основателем „новой“ секты, „новой“ веры, несмотря на все свои реставрационные замыслы, конечно, если говорить о всем комплексе религиозной жизни, а не только об одной теоретической стороне учения.

Секта „желтошапочников“ оказалась самой жизненной и гибкой из всех тибетских буддийских сект. Что касается теоретической стороны, то, повидимому, Цзонкаба только коментировал и расширял учения индийских Махаянистов и основателя и первых деятелей школы ка-дам-па; но, несомненно, на его взгляды имели влияние и некоторые течения других тибетских сект. Как и Джо-бо Атиша, так им почитаемый, Цзонкаба был с одной стороны последователем философского буддизма, а с другой тантристом, тантристом-теоретиком. Кроме того, он не только обращал особое внимание на практическую этику, но и с особой страстностью отдавался церковной жизни, культу, популяризации буддизма. В этом отношении Цзонкаба довольно далеко отошел от Атиша, но зато именно благодаря этой стороне своей деятельности он подготовил полное торжество своей секты.

Цзонкаба реорганизовал строй жизни монастырей и монашества; правда в данном им монастырском уставе ясно видно

стремление вернуться к формам жизни древних индийских монастырей, тем не менее, в нем ясно проглядывают и новые черты. Так создается стройная иерархия, большое внимание уделяется культу, разным обрядам, которые развиваются в сложную систему, долженствующую особенно влиять на массы мирян и привлекать и убаюкивать их сердца, ярко и красочно представляя ей благую жизнь буддийской общины. Сама же эта община, по уставу Цзонкабы, широко доступна для всех, без различия возраста, состояния, силы призвания, нравственных и умственных качеств; разрешается монахам, по этому уставу, иметь и частную собственность, что, впрочем, не уничтожает и общинного пользования достоянием. Озаботился Цзонкаба и организацией школ, буддийских факультетов, в монастырях, где желающие могли бы изучать философию буддизма, систему тантр, медицину и другие прикладные науки, всецело подчиняясь определенному школьному режиму и школьной дисциплине, при чем прототипом этих монастырских фа-

культетов послужили школы, существовавшие в общинах секты „красношапочников“.

В деле утверждения и распространения новой секты огромную роль сыграли несколько выдающихся учеников Цзонкабы, энергичных, людей чистой, высокой жизни и талантливых писателей. Очень скоро при преемниках Цзонкабы утвердился догмат о последовательных перевоплощениях „великих лам“ „желтошапочников“. Третий „великий лама“ совершил путешествие в Монголию к тумэтскому Алтан-хану с целью распространения там буддизма в духе своей школы. Вот тогда-то и появился титул „Далай-лама“ („Море-лама“), который Алтан-хан поднес „великому ламе“ „желтошапочников“, а, значит, и всем его последующим воплощениям; титул этот стал хорошо известен и в Европе. Вскоре после этого при пятом „великом ламе“, Агван-Лобсане (XVII век) окончательно установился догмат о перевоплощениях Далай-лам. Агван-Лобсан объявил себя перерожденцем милосердного бодисатвы Авалокитешвары, который раньше ради спа-

сения живых существ воплощался в Тибетском царе Срон-цзан-гам-по, а затем в Гендун-дубе, ученике и наместнике Цзонкабы; при чем, конечно, и другие три „великих ламы“ секты „желтошапочников“ были объявлены перерожденцами бодисатвы Авалокитешвары, и на них тоже был перенесен титул „Далай-лама“. Тогда же учитель Далай-ламы был объявлен перерожденцем будды Амитабы, „будды Беспредельного Света“ и ему был присвоен титул Пан-чен рин-по-че (по-монгольски Банчен); этот высоко почитаемый в ламайском мире перерожденец живет в монастыре Таши-Лхумпо, почему его и называют иногда Таши-ламой.

Догмат о перерождениях Далай-лам и Панченей был новым только для этих святителей, но не для перерожденцев вообще, потому что в Тибете учение о перевоплощенцах утвердилось уже давно в разных сектах буддизма. К сожалению, мы не знаем, когда и каким образом развилось это оригинальное и странное учение. Согласно этому догмату то, или другое лицо, чем-либо выдвинувшееся

в буддийской общине или своей ученостью или святой жизнью, объявлялось перерожденцем, перевоплощением какого-нибудь бодисатвы, эманацией одного из будд, перерождением того или другого славного деятеля буддизма, выдающегося святителя-ламы. При этом находилась вся предшествующая цепь перерождений и признавалось, что данный перерожденец-святой будет еще и еще раз перевоплощаться, продолжая цепь своих перерождений на благо всех одушевленных существ, для распространения света истинного учения Будды.

Повидимому догмат о перерожденцах развился из учения Махаяны о бодисатвах, этих идеалах действенной любви ко всему сущему. В секте „желтошапочников“ перерожденство привилось необычайно и принимало подчас самые уродливые формы, вызывая иногда против себя должную оппозицию даже в среде верующих. В общем же, можно сказать, что этот институт перерожденцев-святых (тиб. „тул-ку“, монг. „хубилган“), повидимому, никогда не догмати-

зировался, никогда не обосновывался в философском буддизме и был принят за „догмат“ лишь в „популярном“ буддизме, обращенном к широким народным массам, где необычайно привился благодаря тому, что в Тибете и Монголии люди, как и везде на свете, страстно ищут и потому находят заступников и спасителей, близких и доступных, к которым можно было бы прибегать всегда и в горе, и в счастье. Народные массы Тибета хотели иметь реальный, видимый, „воплощенный“ образ милосердного бодисатвы, вступать на путь которого их призывал всегда махаянистический буддизм. Перерожденцев-святых теперь чрезвычайно много в Тибете и Монголии, редкий монастырь не имеет хотя бы одного такого перевоплощающегося святого. При чем народ, относясь с необычайным почтением и безграничной верой к своим перерожденцам, обычно совершенно не интересуется знать, чьи они перевоплощения, и чтит их безотносительно их положения в ламайском пантеоне, а в зависимости от тех или других обстоятельств, историче-

ских и социальных. Так Далай-лама, являющийся перерожденцем бодисатвы Авалокитешвары, почитается во всем ламайском мире выше Панченя, который признается перерожденцем будды Амитабы, эманацией, духовным сыном которого является именно бодисатва Авалокитешвара. Произошло это благодаря тому, что к XVII веку, когда появился этот догмат, „великие ламы“—перерожденцы, теперь объявленные воплощениями Авалокитешвары, успели приобрести огромный авторитет и влияние; значение их еще больше усилилось, когда пятый, так называемый „великий“ Далай-лама стал и светским правителем центрального Тибета. Произошло это следующим образом.

После падения монгольской династии в Китае монголы были принуждены вернуться в свои степи и горы, где быстро приблизились к тому состоянию, из которого их вывели в XIII веке исторические обстоятельства и гений Чингис-хана. В XVI веке вместе с укреплением некоторых монгольских ханств начинается и общее возрождение монгольской

жизни. Перестает удовлетворять монголов, в особенности их аристократию, первобытный шаманизм, начинают разгораться кое-где сохранившиеся искры прежнего их буддизма. В эту то пору им пришлось столкнуться с Тибетом, познакомиться с буддизмом в форме секты „желтошапочников“. Монголы оказались необычайно восприимчивыми к новой вере, к принятию которой они были подготовлены падением шаманства и сохраняющимся среди них кое-где традициям старого буддизма секты „красношапочников“. С другой стороны и тибетские буддисты, в особенности „великие ламы“ „желтошапочников“ энергично и деятельно взялись за пропаганду своего учения среди воинственных и достаточно еще тогда могучих кочевников, кочевых ханств. Благодаря этим обстоятельствам и благодаря тому, что из среды самих монголов появились увлеченные проповедники новой веры, буддизм широко и быстро распространился среди всех почти монгольских племен. И вот, когда Гуши-хан, предводитель монголо-ойратского пле-

мени хошутов завоевал в XVII веке Тибет, то сыграл там роль Пипина-Короткого по отношению к папам, передав светскую власть над центральным Тибетом Далай-ламе; впоследствии манджуро-китайское правительство, в вассальное отношение к которому стал Тибет, признало эту власть Далай-ламы, а в настоящее время Далай-лама является, повидимому, независимым государем почти всего Тибета.

Итак секта ге-луг-па, основанная Цзонкабой быстро распространяется в Тибете, а начиная с XVI века и в Монголии; делаются ее последователями и западные монголы, ойраты, часть которых в XVII веке перекочевывает на Волгу, где они живут и поныне, исповедуя все ту же свою веру. Распространяется буддизм в форме секты „желтошапочников" и среди других наших соотечественников, бурят. Такое развитие и распространение ге-луг-па не обошлось конечно без борьбы, порой страстной, с другими буддийскими сектами; и ге-луг-па оказалась победившей, но не уничтожившей старые секты.

Поэтому и после широкого распространения „вероисповедания Цзонкабы“ борьба сект не прекращалась, не прекращалась и борьба, иногда даже довольно ожесточенная, между отдельными течениями внутри самой гелуг-па, например между тантристами и последователями философского буддизма. Но на эту борьбу сект и отдельных школ между собой нельзя переносить понятий, создающихся у нас при изучении борьбы отдельных христианских вероисповеданий. В буддийской среде борьба эта почти не затрагивала народных масс и протекала в недрах монастырей, почти никогда, за очень редким исключением, не выливаясь в формы запретов, насилий и т. п. Народные массы плохо разбирались и разбираются в этих спорах и столкновениях разных сект и учений; народ везде и всюду, во всех буддийских школах, видит одно спасительное учение Будды, видит только разные способы достижения спасения. Вот почему представители многих сект, теоретически и практически отрицающих учение Цзонкабы, с благоговейным уважением относятся

к Далай-ламе, и с другой стороны нам известны случаи, когда „желтошапочники“ оказывали чрезвычайное почтение иерархам других сект. Вот почему мирянин тибетец или монгол, посещая святыни „Страны снегов“, идет молиться и поклоняться в монастыри различных сект, с благоговением вносит вклады и на поддержку монастырских школ, где изучается философия буддизма, и на совершение сложных тантрийских обрядов. И сами монахи, ученые или способные к высшей умственной деятельности и душевной жизни, в огромном большинстве случаев открыто признают, что истинное учение буддизма универсально, обращено ко всем, и каждый по разному может подходить к нему, разным способом проникаться им, существует и много путей и способов спасения. Истина же одна, и ее можно передавать каждому сообразно его состоянию. И мы видим, что не только простые монахи, но и выдающиеся писатели и деятели тибетского буддизма одновременно бывают и последователями философской школы и тантристами, или же

по окончании изучения схоластической философии, обращаются к мистицизму, отвергающему, считающему лишним занятия литературой, и, уединяясь в свои горные кельи, „ри-тод“'ы, всецело предаются мистическому созерцанию. Современные буддисты Тибета и Монголии очень неохотно выступают обличителями, полными отрицателями воззрений других сект и еще реже вступают в открытую борьбу с ними, ограничиваясь формой литературной полемики. Все же мне известен такой случай.

Один монах, много лет изучавший философию и этику буддизма в Брайбунском монастыре близ Лхасы, признававший только философский буддизм, в той форме, в какой он выявился в сочинениях великих писателей Индии эпохи расцвета буддизма и их ученых тибетских толкователей, попал однажды к монголам, в один из их монастырей. Зайдя в храм, он застал там служение так называемым „докшитам“, т. е. грозным проявлениям милосердных бодисатв, сопровождаемое разными обрядами и игрой оркестра,

состоящего из разнообразных инструментов. Увидев это, наш ученый монах принялся плясать в притворе храма. Когда же его схватили и хотели побить, он заявил, что никак не ожидал, что находится в буддийском храме, а подумал, что попал на праздник, на пир. Монгольские ламы, узнав, что странный монах — лхарамба, т. е. имеющий высшую ученую степень буддийского философского факультета, и выслушав его проповедь, оставили его в покое и с благоговением преклонились перед ним, молитвенно сложив руки.

Но такой широкий взгляд, такая веротерпимость, часто в ламаитской среде выливается не только в безразличие, но и порождает уродливые формы, в особенности на почве тантризма и перерожденчества. Тантристы, настаивающие на том, что не нужен долгий путь самоусовершенствования в течении ряда перевоплощений, когда возможно быстро достигнуть совершенства и спасения путем мистического уподобления и слияния с могучими сверхъестественными силами,

с бодисатвами и эманациями будд, мнят себя иногда свободными от общего морального закона; они уже вне этого круговращения бытия и живут здесь только кажущимся образом, и не от них зависит, что порой их поступки представляются несчастным заблудившимся в сансаре непонятными, дикими, даже грешными и безобразными.

Не надо также забывать того, что буддизм — вера, религия, а не философская, этическая или мистическая система. Как вера, которая приходит с детства, буддизм захватывает сердца, зажигает души всех способных к религиозным переживаниям, безотносительно, будет-ли то простой пастух из монгольской гоби или ученый, писатель какого-нибудь тибетского монастыря, теоретически не признающий популярного культа. — „Одно простое желание стать буддою на благо мира, — говорит в своем трактате-поэме индийский писатель VII века Шантидева, — достойнее культа Будды. Что же сказать об усилиях бодисатв для полного счастья всего сущего?“. Но Шантидева в другом

месте того же трактата говорит еще: „Подобно тому, как „волшебная драгоценность“ или „дерево желания“ удовлетворяют чаяния живых существ, появляется „тело блаженства“ Будды в силу обета, принятого им, когда он был бодисатвой, и в силу наших собственных дел“. Поэму Шантидевы знает теперь каждый сколько-нибудь образованный монах в Монголии и Тибете, она поддерживает его в его любви и стремлении к буддам и бодисатвам и поучает, как должен он направлять верных на путь горячего почитания „трех драгоценностей“, будд и бодисатв всех времен, их реликвий, монастырей, ступ, освещает, оправдывает и идеализирует этот простонародный культ. Существует огромная литература, посвященная культу.

Как и в других буддийских странах, средоточением религиозной жизни в Тибете и Монголии являются монастыри. Возникнув в странах с низкой культурой, среди редкого, кочевого, в Монголии и отчасти в Тибете, населения, они стали центром не только религиозной, но и всякой культуры. По усло-

виям жизни этих стран, благодаря суровости климата, только в монастырях стали создаваться условия, когда люди могли отдавать большую часть времени умственным занятиям. В буддийских монастырях Монголии и Тибета возникли школы, завелись, порой обширные, типографии, мастерские разных искусств. Все это стало влиять на окружающую жизнь вообще. В тибетских и монгольских монастырях стали получать образование не одни только духовные; монгольские князья и чиновники, например, почти всегда отдают своих детей для воспитания и образования в монастыри, вовсе не имея намерения подготовлять их к отшельнической жизни; из монастырских типографий и от монахов-переписчиков стали выходить в свет книги не только духовного содержания, но и светского; искусные изделья монастырских мастерских, переходя к мирянам, наполняя их жилища, повлияли на вкусы, создали новый эстетический мир.

Мирянин в Тибете или Монголии, будь он человек знатный, или простой, набож-

ный, или равнодушный к вере, всегда связан тысячами нитей со своим монастырем. У него там близкий родственник монах, может быть занимающий ту или иную монастырскую должность, ему надо, значит, постоянно доставлять продукты, топливо, частенько приходится ездить к нему, чтобы дать отчет о хозяйственных делах, потому что монах не отказывается от своей доли в имуществе семьи. В другой раз опять надо ехать в монастырь принять подарки, которые скопились у родственника монаха. В монастыре, наконец, живут монахи-врачи, гадатели, предсказатели; в некоторых больших монастырях святые монахи перерожденцы являются феодальными сеньорами, имея свои управления, канцелярии, штат которых тоже состоит из монахов. Наконец в трудную минуту, в минуту душевной борьбы к кому же и куда обратиться, как не в свой монастырь, к тому или другому славному ламе, блистательному светильнику знания, человеку чистой, святой жизни. От него мирянин услышит слова успокоения, слова, которые

в той или другой форме дойдут до его ума и сердца, смотря по его состоянию. Он услышит или популярное изложение какого-нибудь трактата, или трогательный рассказ о прошлом перерождении Будды, или чудесный гимн Миларайбы. Мирянин, унося это из монастыря в свою степь, в свои горы, распространяет там все слышанное и виденное; и там в степях, на горных прериях, в домах, юртах и шалашах пересказываются, переделываются, перемешиваются со своим идущим из дальних веков и создаются таким образом народные, новые, как-бы вновь созданные, пересказы буддийских книг, буддийских легенд и сказаний.

Сохраняя и поддерживая по уставу и по преданию древние правила, старый уклад и темп монашеской жизни, теперешние монастыри Тибета и Монголии во многих отношениях являют формы жизни точно воскресшей старой Индии. А благодаря их большому влиянию на окрестную жизнь, во многих и многих отношениях пристальному взгляду рисуется теперь за формами первобытной жизни Тибета

и Монголии живая старая Индия. Велико, наконец, и государственное значение монастырей в жизни центрально-азиатских ханств. С другой стороны нельзя не учесть влияния монашеских общин на экономическую жизнь тех стран. Если монастыри и являются часто своего рода торговыми центрами и создают некоторые предметы потребления, но зато, в общем, содержание их, а они бывают иногда громадными, насчитывая 5, 8, 10 тысяч монашествующих, ложится тяжким и порой непосильным бременем на страну.

Буддийские монастыри Монголии и Тибета располагаются обыкновенно в живописной местности, монахи умеют выбирать. Еще издали, подъезжая к монастырю, можно любоваться красивыми, разноцветными, иногда богато раззолоченными крышами храмов, макушками ступ; реют разные флаги, мелодично звонят колокольчики. То окруженные, то нет, стеной монастыри представляют собою нагромождения маленьких двориков с кельями монахов, разбитые на улицы и переулки с возвышающимися посредине или сбоку хра-

мами, часовнями, чайтьями, дворцами перерожденцев и старших лам. Храмы, по большей части оригинальной тибетской архитектуры, представляются особенно величественными и прекрасными, особенно если стоят на зеленых лужайках; около них чистота, тишина, только мелодично позвякивают привешенные к узорчатым крышам колокольчики, шуршат флаги, да разносится запах курительных свечей. Внутри храмов таинственный полумрак, дым курений, масса свешивающихся сверху икон, покровов, балдахинов, шарфов, различных украшений; вдали алтари, статуи будд и бодисатв, иногда колоссальной величины, иногда высоко художественной работы, перед ними мерцают лампады. Во время богослужений ламы сидят рядами, пьют чай и хором читают или поют слова гимнов, играет странный оркестр. Рано утром раздается заунывный протяжный звук раковины, в которую дуют, как в трубу; из разных концов, из маленьких двориков появляются желтые и красные фигуры монахов, идущих медленно, важно, перебирая четки; они тихо обходят вокруг

храма, совершают круговращение и длинной лентой пробираются в широко открытые врата храма, которые представляются черной пастью. Вот они расселись по своим местам и уставщик низким, низким басом начинает петь хвалебный гимн „Победоносному“ Будде; начинается обычное, ежедневное богослужение. Но в другое время бывают в буддийских монастырях и пышные торжественные богослужения, с возжением тысяч светильников, с грандиозными, ярко-красочными процессиями. Совершаются, на особо приготовленных площадках, постановки мистических танцев, так называемых „цам“, которые, в случае хорошего исполнения, всегда вызывали восторг видевших их европейцев искусством сочетания красок, действа и ритма танца с музыкой и ритмом всего обряда. Совершаются в монастырях и более сложные и таинственные тантрийские обряды, присутствовать на которых могут только одни посвященные.

В буддийские монастыри Тибета и Монголии поступают обыкновенно маленькими

мальчиками, лет 7 — 10, и принимают первоначальные обеты. Затем те, кто могут достигнуть этого по разным обстоятельствам, лет 20 — 25, иногда раньше, иногда позже, пройдя известный курс обученья, становятся настоящими монахами, принявшими все обеты. Очень многие, или до наступления этой важной минуты, или после, покидают монастыри, начинают жить в миру, обзаводятся семьями и часто в жизни ничем не отличаются от мирян. В миру же обычно живут и монахини, которые редко достигают высшей монашеской степени; в Тибете, впрочем, есть несколько женских буддийских монастырей, во главе одного из которых стоит настоятельница, почитаемая святым-перерожденцем. Молодой монах или удовлетворяется своим обязательным образованием, или же поступает в одну из монастырских школ, на какой-нибудь факультет и отдает много лет жизни изучению той или другой стороны буддизма. Шумные собрания философской школы, ее диспуты, которые идут по издревле принятому образцу, производят сильное

впечатление на всякого видевшего. Очень часто монахи отправляются, не удовлетворяясь наукой своего монастыря, в странствования, в поисках известных учителей, от одного монастыря к другому, от одной школы к другой.

Так, в общих чертах, протекает жизнь буддийских монастырей Тибета и Монголии. Конечно, и тут много различий: жизнь какого-нибудь большого монастыря, в роде Лаврана, где проживает знаменитый святитель-перерожденец, феодальный сеньор к тому же, или жизнь монастыря Таши-Лхумпо, где пребывает воплощение будды Амитабы — Панчен, которому приходится принимать тысячи паломников из различных местностей Азии и Европы, должна отличаться от жизни какого-нибудь маленького кочевого монгольского монастыря, у которого даже храмы — переносные юрты; но в общем это одно и то же, подчинено одному и тому же уставу, одним и тем же преданиям, проникнуто тем же духом; попав в любой буддийский монастырь Тибета и Монголии, можно скоро

заметить, что находишься среди членов „общины четырех стран света“.

Теперь, в заключение, позволю себе рассказать о двух буддийских монахах секты „желтошапочников“, с которыми мне пришлось не только познакомиться, но и сойтись довольно близко. Оба они не являются типами характерными, обычными для ламской современной среды, но зато они оба чрезвычайно интересны, как показатели того, что может дать современный тибетско-монгольский буддизм.

Один из них уроженец Западной Монголии. Имени его я не назову; из почтения никто в округе ни за что не скажет его, никто не осведомится о нем и у самого монаха. Все называют его „отшельником-созерцателем“. На одном из отрогов гор Хан-хухей, около скалы, под которой бежит ключ, стоит его маленькая, из сырцового кирпича, келья, его „ри-тод“, окруженная лиственничным забором. Кругом никого: горы, лес, горные прерии, вдали синеют горные гребни. В маленькой узкой кельи стоит седалище монаха, на котором он

проводит большую часть жизни, оставаясь в сидячем положении и ночью, во время сна. Перед седалищем маленький стол и подальше коврик для посетителей. У ламы только две книги: сочинения Миларайбы, на стене одна только икона: изображение Миларайбы; больше в кельи ничего нет, узкое окошко и крошечная железная печка. Сам отшельник, средних лет, одет просто, бедно, но чисто; у него ласковый, пристальный и грустный взгляд, как-то странно напоминает его лицо — лицо маленького ребенка. Он не ест мяса, не ездит верхом, не носит обуви из кожи и не принимает подношений верующих. Когда-то он жил в соседнем монастыре племени баит, прошел там курс философского факультета, славился, как хороший художник. Он писал, его перу принадлежит несколько сочинений на тибетском языке; совершил путешествие в знаменитый тибетский монастырь Лавран. Он уже занимал одну важную монастырскую должность и по округе уже начинала идти о нем слава, как о знаменитом ламе. Но он вдруг оставил все, свой мона-

стырь, своих учеников, литературу и живопись и ушел в пустыню, стал отшельником-созерцателем. Он не раз рассказывал мне, что на мысли об отшельнической, созерцательной жизни навели его чтения и размышления о жизни Будды и творениях Миларайбы. Он понял тогда тщету монастырской жизни, ненужность школьной философии, ему захотелось теперь же, у себя на родине воскресить в жизни примеры Будды и Миларайбы, жить среди природы, не имея ничего, любя все живое, и духов, и людей, и животных, и всецело предаваясь созерцанию. На мои вопросы, почему он не идет с проповедью своих мыслей в народ, почему не призывает всех оставить монастыри, он отвечал, что не хочет никого осуждать, не желает никакой смуты, его жизнь сама пусть будет проповедью; наконец, его путь не для всех еще приемлем, есть и другие пути, пусть бедные живые существа медленно шествуют по ним, все возвышаясь; он же любит и радуется всему сущему. Поэтому он не уединяется совершенно, а поскольку это возможно принимает

всех, желающих к нему обратиться. Вот поэтому-то он иногда покидает свою келью и идет провести несколько дней в бывший свой монастырь порадоваться тому, что ученики его не забыли закона Будды; вот почему взбирается он на зеленые сопки и заходит в веселые рощицы, чтобы порадоваться там вместе с горными и лесными духами, посмотреть, как берегут они свое царство: зеленые травы, трескучих цикад, диких антилоп. Пришлось мне раз встретиться с отшельником во время одного его такого странствования. Отшельник шел тихо, тихо, нагнувшись, медленно отстраняя посохом насекомых, попадавшихся на его пути, чтобы не раздавить случайно.

Другой монах — наш соотечественник, калмык из Астраханских степей, звали его Бадма Боваев. Поступив мальчиком в монастырь, он по бедности не мог в нем оставаться и продолжать изучение молитв и должен был поступить в услужение к одному богатому калмыку. Здесь повстречал его один выдающийся буддийский деятель, приближенный Далай-ламы, тоже наш соотечествен-

ник, известный Агван-Доржиев. Он обратил внимание на молодого служку и предложил ему ехать в Тибет учиться, чтобы стать ученым ламой. Молодой Боваев с радостью согласился. Добравшись до Тибета, он был помещен в Брайбунский монастырь, где и прожил 12 лет, изучая все отрасли буддийского знания. Затем он получил степень лхарамбы, т. е. доктора философии, и вернулся на родину. Бадма Боваев резко отличался от представителей своего круга своей пламенной любовью к философскому буддизму, который он только и признавал за буддизм. Он сам хорошо знал теорию тантризма и очень дивился волшебным достижениям тантрийских волхвов, но решительно отказывал тантризму место в буддизме. Тантризм удивительное явление, говорил он, я сам был свидетелем дивных дел; это так, ему можно удивляться, как хотя бы техническим успехам европейцев, но это не буддизм во всяком случае. За буддизм он признавал только то, что находится в сутрах и в творениях великих индийских писателей

эпохи расцвета буддизма в Индии. Тибетских писателей-святителей он признавал только отчасти, даже самого Цзонкабу.

Вернувшись на родину, Боваев стал директором только-что, впервые в калмыцкой степи, основанного буддийского философского факультета, мечтал о реформах религиозной жизни в родных степях и о национальном возрождении калмыков, написал несколько сочинений на тибетском и калмыцком языках. Летом и осенью 17 года в Астрахани и Башанте читал он калмыцкой учащейся молодежи лекции по философии буддизма, которые были так восторженно приняты и которые долго не забудутся. Потом он приехал сюда, в Петроград. Еще в Тибете он особенно заинтересовался математикой и астрономией. Теперь он мечтал расширить свои познания, он мечтал и стремился овладеть европейской наукой и совмещать в себе ученого буддийского монаха и европейски образованного астронома. Наверное, он достиг бы этого. Но, в самом начале этого дела он погиб, будучи раздавлен трамваем. Когда его гроб

провозили по улицам Петрограда, многие встречавшиеся крестились и, конечно, никому в голову не приходило, что провозят останки славного буддийского монаха.

Буддизм, в той форме, в какой он существует в Тибете и Монголии, до сих пор остается живой верой многих миллионов людей, до сих пор чарует ум и сердце человека центральной Азии, выдвигает разных выдающихся деятелей. Он не сказал еще своего последнего слова. Изучение этой формы буддизма чрезвычайно важно для познания души и жизни центральной Азии. Важно оно и для познания собственно буддизма, его древней формы. Если наметился теперь путь изучения: Япония — Китай — Индия, то намечается и другой, ведущий в ту же Индию через Монголию и Тибет.

30
997885/72

6000
401992/4-45

Цена 5 рублей.